




The Probability of the Existence of World after Death and the Doctrine of Rewards and Punishments of Acts in the Hereafter in the Philosophy of David Hume

Farideh Lazemi¹  | Masoud Omid²  | Majid Sadremajles³ 

1. Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: farideh.lazemi@yahoo.com
2. Associate Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: masoud_omid1345@yahoo.com
3. Associate Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: sadremajles@tabrizu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 12 November 2021

Received in revised 15 January 2022

Accepted 15 January 2022

Published online 20 November 2022

Keywords:

probable reasoning, ordinary induction, religious induction, uniformity principle, future state, David Hume.

In the field of philosophy of religion, the issue of the existence of world after death and the doctrine of rewards and punishments in the hereafter is one of the important and confusing issues as persuades theologians and philosophers of religion to present various and contradictory views about it. Meanwhile, despite David Hume's considerable reputation as one of the most important philosophical critics of religion, the secular irreligious significance of this philosopher's views, especially on the issue of induction and probable reasoning, has not attracted the attention and energy of Hume's researchers in recent decades. The main objectives of this paper, on the basis of methodical research, are to identify the relevance of induction and probable reasoning to the problem of belief in a future state and to the doctrine of rewards and punishments of human acts in philosophy of religion, and to show that the goal of Hume's critical analysis of the credibility and practical significance of religious inductive arguments, by providing an account of the foundation of probable reasoning, is to reject the principal aims of defenders of Christian orthodoxy. It was orthodoxy defender's aim to show, on the basis of our experience of this world, that there is a future state of rewards and punishments, and that prudence requires that we guide our conduct in this life with a view to our expectations of happiness or misery in the next. We will show that Hume provides a naturalistic account of the psychological mechanisms for the foundations of probable reasoning that generate our beliefs concerning the future, and this account serves to explain why religious arguments concerning the doctrine of a future state inevitably fail to persuade us or influence our conduct, so the doctrine of state of rewards and punishments is of little or no practical consequence for human.

Cite this article: Lazemi, Farideh; Omid, Masoud; Sadremajles, Majid. (2022). The Probability of the Existence of World after Death and the Doctrine of Rewards and Punishments of Acts in the Hereafter in the Philosophy of David Hume. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 360-377. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48947.3049>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48947.3049>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

The issues of the existence of the world after death, and the doctrine of future rewards and punishments are one of the most mysterious issues in the field of religious philosophy. Many theologians and philosophers of every era have discussed and debated about this issue. However, the present issue has not yet received a satisfactory answer from theologians and philosophers.

In 1730, that is; during the golden period of British philosophical debates concerning theism, Matthew Tindal questioned the existence of the world after death and the doctrine of future rewards and punishments by publishing *Christianity as Old as Creation*. In response to this work, many defenses were published. But the sharpest defense was Butler's defense in *Analogy of Religion*. In *Analogy of Religion*, Butler relies on the same reasoning method that we use in our common life to prove the reality of the world after death and the doctrine of future rewards and punishments, that is; probability, and probabilistic reasoning.

But, is it possible to reason like this about the events of the future state? Considering that we are facing two completely different futures, that is; the observed future of this world and the unobserved future of the next world. In other words, ordinary inductive reasoning concerns the future of this world, that is taken to be continuous with the course of things in this world (e.g. the sun rising tomorrow), and religious inductive reasoning must assume that a future state is also continuous with our experience in this world; that is to say, the ordinary course of nature, as we observe it, are assumed to be a reliable guide on which to base our expectations about a future life in a future state. The present paper is designed as an answer to this question, of course, based on Hume's philosophical system.

In *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, the first book of *Treatise*, *First Enquiry*, and *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh*, by attacking the principle of the uniformity of nature, Hume shows that this principle cannot cope with the task that Butler has assigned to it. Also, by presenting a naturalistic account of the foundation of inductive inference; that is, the account that our beliefs about the future are the product of imagination through the effects of habit, and also by distinguishing between ordinary induction and religious induction, religious inductive arguments; that is, inductive arguments that tried to prove, on the basis of our experience of this world, that there is an afterlife, which man will see the reward and punishment of his actions, and since this is the case, and prudence requires that we guide our conduct in this life with a view to our expectations of happiness or misery in the next. Therefore, according to Hume, this doctrine has no effect for us.

احتمال وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب اعمال در حیات اخروی در فلسفه دیوید هیوم

فریده لازمی^۱ | مسعود امید^۲ | مجید صدرمجلس^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Farideh.lazemi@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: masoud_omid1345@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: sadremajles@tabrizu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در حوزه فلسفه دین، مسئله وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب اعمال در حیات اخروی یکی از مسائل مهم و غامضی است که متألمهان و فیلسوفان دین را به ارائه دیدگاه‌های نابرابر و متناقض درباب آن واداشته است. در این میان، به‌رغم آوازه پرمایه دیوید هیوم به‌عنوان یکی از خطرناک‌ترین منتقدان فلسفی دین، متأسفانه در دهه‌های اخیر اهمیت غیردینی دیدگاه‌های این فیلسوف، به‌ویژه درباب مسئله استقراء و استدلال احتمالی، توجه و کارمایه هیوم‌پژوهان را به خود جلب نکرده است. مقاله حاضر، به‌عنوان نخستین اثر فلسفی، در پی آن است تا با ارائه تفسیری غیردینی از دیدگاه‌های دیوید هیوم درخصوص احتمال و استقراء، از طریق نمایان‌ساختن ارتباط بین مسئله استقراء و استدلال احتمالی با مسئله باور به وضعیت آتی و آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال در فلسفه دین این فیلسوف، نشان دهد که هدف اصلی تحلیل‌های انتقادی دیوید هیوم از اعتبار و اهمیت عملی استدلال‌های استقرائی دینی، با تهیه تبیینی از بنیان‌های استدلال احتمالی، رد اهداف اصلی مدافعان اثرگذار ارتدوکسی است. هدف مدافعان ارتدوکسی این بود که بر اساس تجربیات ما از این دنیا نشان دهند که آدمی در وضعیت آتی؛ یعنی در آخرت، ثواب و عقاب اعمال خود را خواهد دید و احتیاط ایجاب می‌کند که ما سلوک خود را در این زندگی باتوجه به انتظاراتمان از سعادت و شقاوت در زندگی بعدی هدایت کنیم. ما نشان خواهیم داد که دیوید هیوم تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای را از سازوکارها و مکانسیم‌های روان‌شناختی برای بنیان استدلال احتمالی ارائه می‌دهد که باورهای ما درخصوص آتی را ایجاد می‌کنند و بر اساس همین تبیین نشان می‌دهیم که در فلسفه این فیلسوف استدلال‌های دینی درخصوص آموزه وضعیت آتی برای ترغیب ما یا تأثیر بر سلوک ما شکست می‌خورند، و لذا آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال برای آدمی حاصلی ندارد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

استدلال احتمالی، استقراء معمولی، استقراء دینی، اصل یک-تواختی، وضعیت آتی، دیوید هیوم.

استناد: لازمی، فریده؛ امید، مسعود؛ صدرمجلس، مجید. (۱۴۰۱). احتمال وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب اعمال در حیات اخروی در فلسفه دیوید هیوم.

پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۴۰): ۳۶۰-۳۷۷. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48947.3049>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم، دین تنها یک مسئله نظری محدودی که صرفاً به مسئله وجود خدا مربوط شود نبود. بالعکس، از منظر ارتدوکس، دین به عنوان یک مسئله عملی، مربوط به مسئولیت پذیری آدمی نسبت به خداوند و پی آمدهای این امر برای سعادت و شقاوت آدمی نیز درک می شد (لوکرتیوس، ۱۹۵۱: ۳۰۳). بنابراین، مسئله بسیار مهمی که در این زمینه از اهمیت خاصی برخوردار بود، اثبات وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال بود.

از این رو، در دهه های نخست قرن هجدهم - یعنی در دوره ای که دیوید هیوم مشغول نگارش نخستین اثر فلسفی خود تحت عنوان رساله ای در باب طبیعت آدمی^۱ بود - به دلیل این که چیزی به غیر از تحقیقات و تفحصات مابعدالطبیعی مورد درخواست ادبای ادینبورگ، روحانیت و مردم عامه نبود، مدافعان اثرگذار ارتدوکسی، چهره هایی هم چون ساموئل کلارک^۲، آندره باکستر^۳، ویلیام وارپورتون^۴ و از همه مهم تر جوزف باتلر^۵ کوشیدند تا در نوشته های خود ضمن تأکید بر اعتبار و اهمیت عملی بررسی مسئله سعادت و شقاوت آدمی در وضعیت آتی و علاقه ای که همه ما به بررسی مسئله سعادت و شقاوتمان در وضعیت آتی داریم به اثبات وجود آموزه وضعیت آتی و آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال با توسل به استدلال احتمالی و طرح اصل یک نواختی طبیعت به عنوان پایه همه استدلالات خود در خصوص وجود احتمالی وضعیت آتی پادشاه ها و مجازات ها بپردازند. در واقع، این متفکران تلاش می کردند تا اصل یک نواختی را هم برای ارجاع به آتی مشاهده شده این عالم و هم برای ارجاع به آتی مشاهده نشده عالم بعدی بدون این که تفاوتی بین این دو آتی قائل شوند لحاظ نمایند. مطابق با این تبیین، اصل یک نواختی به عنوان پُلّی در استدلال ما به کار می رود و به ما این امکان را می دهد تا در مورد آن چه تجربه نکرده ایم براساس آن چه تجربه کرده ایم نتیجه گیری کنیم. این اصل به عنوان پیوند مورد نیاز در تمام زنجیره های استدلال احتمالی ارائه می شود، چه ما به استقراء معمولی توجه داشته باشیم و چه به استقراء دینی توجه داشته باشیم. در طول بخش های پیش رو مخاطب با تمامی این تمایزات به طور کامل آشنا خواهد شد.

برای یک دانش جوی اسکاتلندی در نسل دیوید هیوم خاموشی در برابر این گفتارها به طور کامل امکان ناپذیر بود. از این رو، این فیلسوف با طرح مجموعه برهین شکاکانه افراطی خود در خصوص اصل یک نواختی طبیعت نشان داد که این پُلّ نمی تواند از پس وظیفه ای که متفکران متدینی هم چون باتلر بر دوش آن نهاده اند برآید. این امر از یک سو منجر شد تا اولاً پژوهشگران زیادی مجذوب مباحث فلسفه دین دیوید هیوم نشوند و در نتیجه اهمیت ایجابی غیردینی دیدگاه های این فیلسوف در باب موضوع مورد بحث برای مخاطبان تحصیل کرده وی هم چنان مبهم و غامض باقی بماند. هم چنین، از سویی دیگر، منجر شد تا مخاطبان این فیلسوف، وی را غالباً به عنوان متفکری بشناسند که هدف کلی اش نشان دادن این امر است که هیچ یک از استدلالات احتمالی ما قابل توجیه نیستند.

در این مقاله، ما در گام نخست می کوشیم ارتباط بین مسئله استقراء و استدلال احتمالی با مسئله باور به وضعیت آتی در فلسفه دین دیوید هیوم را آشکار سازیم؛ زیرا کشف این ارتباط شیوه متفاوتی را برای فهم هر دو جنبه شکاکانه و طبیعت گرایانه اندیشه این فیلسوف و نحوه ارتباط آنها در اختیار ما می گذارد. لازم به ذکر است که مقاله حاضر، نخستین اثری است که بر مبنای تحقیقی روش مند و مستقل به کشف ارتباط بین مسئله استقراء و استدلال احتمالی با مسئله باور به وضعیت آتی در فلسفه دین دیوید هیوم نائل آمده است. در راستای این امر، برای آن که مخاطب به درک درستی از تحلیل انتقادی دیوید هیوم از اعتبار و اهمیت استدلال استقرائی دینی برسد، ما کار خود را با انتقاد این فیلسوف از کتاب قیاس دین^۶ جوزف باتلر شروع خواهیم کرد. زیرا این اثر نقش برجسته و مهمی را در آثار دیوید هیوم ایفا می کند. هم چنین محققانی هم چون موسنر^۷ معتقد هستند که کتاب قیاس دین باتلر در بخش هایی از قسمت نخست رساله که مربوط به دین است نقش بسیار درخشان و مهمی داشته است. هم چنین آثار مهم دیگری

1. A Treatise of Human Nature

2. Samuel Clarke

3. Andrew Baxter

4. William Warburton

5. Joseph Butler

6. Analogy of Religion

7. Mossner

از باتلر نیز در رساله آمده است که مهم‌ترین آن‌ها دو رساله مختصر^۱ در بخش پانزده می‌باشد. با نگاهی به این آثار، می‌توان به این حقیقت پی برد که دیوید هیوم به طرز خاصی از باتلر، در مقدمه رساله، به عنوان فیلسوف فقید در انگلیس یاد می‌کند، که علم طبیعت آدمی را در پایه جدیدی قرار داده است. در گام بعدی و در واقع در پرتو این کشف، ما موضع دیوید هیوم در باب مسئله باور به وضعیت آتی و احتمال وجود عالم پس از مرگ را تعیین می‌کنیم.

لازم به ذکر است که در دوره معاصر و به‌ویژه در دهه اخیر به دلیل عدم درک پیوستگی موجود بین آثار اولیه و متأخر دیوید هیوم در باب دین جای چنین تفسیری در فلسفه این فیلسوف به شدت خالی بود. اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم باید بگوییم که کشف این ارتباط، شیوه متفاوتی را برای فهم هر دو جنبه شکاکانه و طبیعت‌گرایانه اندیشه دیوید هیوم و نحوه ارتباط آن‌ها در اختیار ما می‌گذارد. در باب امتیازات تفسیر خود می‌توانیم به چند نکته کوتاه دیگر نیز اشاره کنیم. نخست این که، تفسیر حاضر از دیدگاه‌های دیوید هیوم به مخاطبان و خوانندگان این فیلسوف امکان می‌دهد تا رایج‌ترین عنوان الصاقی به موضع دینی این فیلسوف؛ یعنی خداناباوری، از وی سلب شود. دوم این که، از طریق این تفسیر ما دیگر بین آثار اولیه دیوید هیوم و آثار متأخر او در باب دین ناپیوستگی جدی‌ای نمی‌یابیم. توضیح این که براساس تفسیرهای مقرر علاقه دیوید هیوم به دین در آثار اولیه او یا سرکوب شده است و یا این که بسط نیافته است و تنها در آثار متأخر وی بود که دین نقش برجسته‌ای را در فلسفه‌اش ایفا می‌کرد. تفسیر ما نشان می‌دهد که این دیدگاه رایج و متعارف تنها یک وارونه‌گویی عظیم در باب پیشرفت و تأثیر فلسفه دین دیوید هیوم است.

الف) تبیین ارتباط بحث دیوید هیوم از احتمال و استقراء به طور عام با دین و به طور خاص با کتاب قیاس دین باتلر

درست سه سال قبل از این که دیوید هیوم کتاب‌های اول و دوم رساله خود را منتشر کند؛ یعنی در سال ۱۷۳۶، جوزف باتلر کتاب قیاس دین خود را منتشر کرده بود. دوره‌ای که این دو اثر منتشر شدند در واقع، دوران اوج مناقشات فلسفی در بریتانیا درخصوص خداپاوری بود. مطابق با گفته لزلیه استفان^۲ مناقشه خداپاوری با انتشار کتاب مسیحیت به قدمت خلقت^۳ متیو تیندال^۴ در سال ۱۷۳۰ به نقطه اوج خود رسید (استفان، ۱۹۶۲: ۱۱۳). تیندال در این اثر استدلال می‌کند که دین وحیانی در بهترین حالت، بی‌فایده است و در بدترین حالت، دین طبیعی را که دین حقیقی است به فساد می‌کشد. به تعبیر تیندال دین طبیعی که در خیرخواهی و دوستی خلاصه شده است، سعادت‌مندی آدمی را در پی دارد و بدین ترتیب دقیقاً به همان صورتی که نوع بشر برای الزامات و وظایف خود نیازی به وحی جهت تعلیم ندارد، عمل اخلاقی هم نیازی به پشتیبانی از آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال ندارد. بنابراین، آموزه‌هایی از این دست نه تنها آموزه‌هایی غیرضرور هستند، بلکه انسان را هم‌چو خدمت‌گزار خدا و خدا را نه به‌عنوان موجودی رؤف و خیرخواه، بلکه بیش‌تر به‌عنوان موجودی ظالم و اهریمنی معرفی می‌نمایند (تیندال، ۱۹۷۸: ۷۸، ۱۲۵، ۱۴۶-۱۴۵، ۱۴۴، ۳۱۴).

کتاب تیندال در دوره انتشار خود تأثیر عظیمی داشت و دفاعیه‌های زیادی در پاسخ به آن منتشر شد (لالاند، ۱۹۷۸: ۱۲۲). با این حال، این اثر تندترین و پیچیده‌ترین اعتراض را از سوی باتلر در کتاب قیاس دین دریافت کرد. برخلاف تیندال، باتلر در کتاب قیاس دین خود استدلال می‌کند که هیچ چیز غیرمعتبر و یا نامعقولی درباره دین وحیانی و محتوای تعلیمی آن وجود ندارد. در این اثر باتلر می‌کوشد تا هم بر اهمیت عملی بررسی مسئله سعادت و شقاوت آدمی در وضعیت آتی و هم بر علاقه‌ای که همه ما به بررسی مسئله سعادت و شقاوت انسان در وضعیت آتی داریم تأکید نماید. بر این اساس، او اظهار می‌کند که «این مسئله، یعنی بررسی مسئله سعادت و شقاوت آدمی در وضعیت آتی، در واقع مهم‌ترین مسئله‌ای است که می‌تواند در باب وجودمان در وضعیت آتی وجود داشته باشد» (باتلر، ۱۸۴۹: ۳). باتلر هم‌چنین استدلال می‌کند که از آنجایی که دین بر وضعیت آتی دلالت دارد، هرگونه جسارتی به ساخت چنین وضعیتی، جسارت به ساخت دین است (باتلر، ۱۸۴۹: ۳۲، ۳۳، ۱۴۸، ۱۵۶، ۲۷۹، ۳۰۳). بر این اساس، مفسرانی هم‌چون براد^۵ کتاب قیاس دین باتلر را به‌عنوان توان‌مندترین و شگرف‌ترین برهان برای خداپرستی توصیف می‌کنند (براد، ۱۹۳۰:

1. Two Brief Dissertations

2. Leslie Stephen

3. Christianity as Old as Creation

4. Matthew Tindal

5. Broad

۵). اخیراً ترنس پنل هوم^۱ نیز بیان کرده است که فلسفه دین جوزف باتلر بعد از فلسفه دین دیوید هیوم بایستی در رتبه دوم رده بندی شود. با این حال، پنل هوم هم چنین خاطرنشان می کند که کتاب *قیاس دین* باتلر سالها است که مورد غفلت فلاسفه قرار گرفته است؛ چرا که فیلسوفان و متألهان توجه و کارمایه خود را بیش تر صرف اخلاق جوزف باتلر کرده اند. در واقع، مطابق با گفته های پنل هوم کتاب *قیاس دین* باتلر علی رغم اهمیت ویژه آن، هم اکنون به عنوان بزرگ ترین رساله کلاسیک قرائت نشده در الهیات فلسفی رده بندی می شود. حال آن که، در زمان خود باتلر اوضاع و احوال بسیار متفاوت تر از این بود؛ چرا که در دوران حیات باتلر کتاب *قیاس دین* او بسیار شناخته شده تر بود و این اثر به عنوان مهم ترین اثر باتلر قلمداد می شد. اما، علی رغم شهرت قابل توجه این اثر، *قیاس* باتلر کم تر توجه انتقادی معاصران خود باتلر را به خود جلب کرده بود (پنل هوم، ۱۹۸۵: ۴). با این حال، دیوید هیوم یک استثناء مهم در این باب است.

در خصوص اهمیت کتاب *قیاس دین* باتلر برای اندیشه دیوید هیوم، عمدتاً ادعا شده است که این اثر نقش برجسته و مهمی را در آثار دیوید هیوم ایفا نمی کند. با این حال، مطالعات ما نشان می دهد که این ادعا، ادعایی بسیار گمراه کننده است؛ چرا که از یک سو آثار خود دیوید هیوم و از دیگر سو گفته های مفسران نشان می دهند که این ادعا چندان هم خالی از دشواری نیست. اهمیت کتاب *قیاس دین* جوزف باتلر هم در *گفت و شنودها*^۲ و هم در بخش های دهم و یازدهم از *کاوش نخست*^۳ کاملاً مشهود است. در رساله نیز می بینیم که دیوید هیوم در مقدمه خود به طور خاص باتلر را در زمره فیلسوفان متأخری که شروع به پایه گذاری علم طبیعت آدمی بر پایه جدیدی کرده اند معرفی می کند -طرحی که خود دیوید هیوم نیز در رساله مشغول پی ریزی آن است. با این حال، نمی توان انکار کرد که هیوم در زمان تکمیل دو کتاب اول رساله حداقل از کتاب *قیاس دین* باتلر اطلاع داشته است؛ زیرا در کتاب دوم هیوم از شخص باتلر به عنوان فیلسوف برجسته متأخر یاد می کند و به تمایز موجود در شباهت بین عادات فعال و منفعل اشاره می کند. هم چنین مطابق با گفته های مفسرانی هم چون موسنر، کتاب *قیاس دین* باتلر یکی از آثار الهیاتی مهم قرن بود که هیوم آن را شایسته توجه جدی می دانست و نویسنده اش بسیار مورد احترام او بود (موسنر، ۱۹۸۰: ۱۱۱). اساس این ادعا این است که کتاب *قیاس دین* باتلر اگرچه بی نام در براهین تجربی کلانتس در *گفت و شنودهای هیوم* مشهود است. هم چنین موسنر عمدتاً به نامه ای که دیوید هیوم در اوایل دسامبر سال ۱۷۳۷ به دوست نزدیک و مربی خود؛ یعنی هنری هوم^۴، نوشته بود اشاره می کند. نامه ای که در آن هیوم ابراز کرده که دوست دارد با دکتر باتلر ملاقات کند و نخستین اثر خود را به او نشان دهد. موسنر اشاره می کند که هیوم هم چنین در این نامه به هنری هوم اذعان می دارد که برخی استدلالات در خصوص معجزات را که می ترسیده اهانته به دین تلقی شوند را در پیوست قرار داده است. در این نامه هیوم ادامه می دهد که:

«نظرات و اندیشه های شما کاملاً با نظرات شخص دکتر باتلر موافق و هم راستا است، و من خوش حال می شوم که شما مرا با او آشنا نمایید» (هیوم، ۱۹۳۲: ۲۵).

پس از خواندن این نامه، هنری هوم، که او را بیش تر با نام لرد کامز^۵ می شناسیم، به هیوم دعوت نامه ای جهت ملاقات با باتلر داد، اما در زمانی که هیوم به دیدار باتلر رفت، باتلر در لندن حضور نداشت. چند ماه قبل از تمام این اتفاقات، در آوریل سال ۱۷۳۷ کامز با باتلر ملاقات کرده بود و در مورد کتاب *قیاس دین* با او بحث کرده بود. این امر نشان دهنده علاقه بسیار کامز به فلسفه باتلر است. همان طور که موسنر خاطرنشان می کند، هیوم همین علاقه شدید کامز به فلسفه باتلر را به اشتراک گذاشت، بنابراین تعجبی ندارد که هیوم تمایل داشته باشد تا عقیده دکتر باتلر را در باب پیش نویس رساله که آماده انتشار کرده بود جویا شود (هیوم، ۱۹۳۲: ۲۵).

تمام آن چه که ما می توانیم از نامه ای که دیوید هیوم به کامز نوشته است نتیجه بگیریم این است که او در این زمان؛ یعنی در سال ۱۷۳۷، پیش نویسی اولیه از بحث خود در باب معجزات را در دست داشته است و این که این بخش اکنون در رساله قابل رؤیت نیست و به قسمت دهم *کاوش* منتقل شده است. با این حال، مطمئناً هیوم در فاصله زمانی بعد از دیدار با باتلر و آماده سازی رساله برای انتشار فرصت زیادی برای غلبه بر ترس و بزدلی خود داشته است و به همین دلیل می بینیم که اکثر نقل قول هایی که هیوم

1. Terence Penelhum

2. Dialogues Concerning Natural Religion

3. First Enquiry

4. Henry Home

5. Lord Kames

قصدها در دسامبر ۱۷۳۷ از رساله حذف کند دوباره در رساله احیاء شده‌اند. در رساله؛ یعنی نسخه منتشر شده در سال ۱۷۳۹، دو بخش کامل از کتاب اول به موضوعات غیرمادی بودن نفس و هویت فردی اختصاص یافته است؛ یعنی همان قسمت‌های پنجم و ششم از بخش چهارم کتاب اول. در این بخش‌ها هیوم براهین زیادی را مطرح می‌کند تا ادعا کند که نفس جوهری نامادی، بسیط و تقسیم‌ناپذیر است. براهین باتلر در این زمینه، همان‌گونه که در مقاله‌اش تحت‌عنوان *درباب هویت فردی*^۱ ارائه شده است، مطمئناً در این زمینه در بین تیرنشان‌های هیوم برجسته بوده است. بنابراین، این گفته مفسران که آثار دیوید هیوم فاقد هرگونه محتوای غیردینی‌ای که می‌تواند باعث اهانت به دین شود خالی از دشواری نیست.

در مجموع، نتایجی که از اهمیت نامه دیوید هیوم در دسامبر سال ۱۷۳۷ به دست می‌آوریم به این شرح می‌باشد. نخست این که، همان‌طور که قبلاً نیز توضیح دادیم، اشتباه است که تصور کنیم که این نامه اثبات می‌کند که آثار دیوید هیوم و به‌ویژه رساله فاقد هرگونه محتوای غیردینی قابل‌توجهی است. ما دیدیم که این ادعا نادرست است؛ زیرا حتی یک نگاه گذرا به فهرست آثار دیوید هیوم نشان می‌دهد که حمله‌ای اساسی به براهین مابعدالطبیعی برای نامیرایی نفس وجود دارد، البته در قالب همان براهینی که باتلر قبلاً در کتاب *قیاس دین* پیش برده است. فراتر از این، نقد دیوید هیوم از استدلال برهانی به‌طور مستقیم استدلال پیشینی را بی‌اعتبار می‌سازد که ساموئل کلارک و پیروانش در نیمه نخست قرن هجدهم برای اثبات وجود خدا به‌طور برجسته از آن دفاع کرده‌اند. بسیاری از بخش‌ها و نقل‌قول‌های مشابه دیگر را نیز می‌توان ارجاع داد که نشان‌دهنده مقاصد غیردینی نظام‌مند دیوید هیوم در طول آثارش و به‌ویژه رساله هستند. نتیجه‌ای که از تمامی این موارد می‌توانیم بگیریم این است که هم ما و هم خواننده ما هر دو هیچ دلیلی برای فرض این که بحث دیوید هیوم از احتمال و استقراء به‌طور عام با دین و یا به‌طور خاص با *قیاس دین* باتلر نامرتب است نداریم. بر این اساس، برای ارائه تفسیری بسنده از بحث دیوید هیوم در مورد احتمال و استقراء ما باید این نکته را هم‌واره در ذهن خود داشته باشیم.

مخاطب ما ممکن است استدلال کند که با توجه به فاصله زمانی نسبتاً کوتاهی که بین انتشار این دو اثر بوده، آشکار و مبرهن نیست که دیوید هیوم مجال کافی برای تهیه پاسخی اساسی به کتاب *قیاس دین* باتلر را داشته باشد. در پاسخ به این امر نخست بهتر است مخاطب توجه داشته باشد که هیوم قبل از انتشار رساله مجال زیادی برای طرح پاسخ به *قیاس دین* باتلر داشته است. همان‌طور که موسر خاطر نشان می‌کند هیوم در مورد *قیاس* باتلر حداقل به محض بازگشت در سپتامبر سال ۱۷۳۷ به انگلستان باید چیزهایی شنیده باشد (موسر، ۱۹۸۰: ۱۱۱). به فرض که هیوم زودتر از این زمان از وجود کتاب *قیاس دین* اطلاع یافته است، در این صورت هیوم بیش از یک سال فرصت داشت تا اندیشه خود درباره مسئله احتمال و استقراء را پیش از چاپ هم اثر خود و هم اثر باتلر بسط دهد. بنابراین، پرسشی که بهتر است مخاطب از مؤلف بپرسد این است که آیا گواهی‌ای وجود دارد که هیوم از این مجال در زمانی که بر روی رساله کار می‌کرد برای پاسخ مستقیم به برهان اصلی کتاب *قیاس دین* استفاده کرده است یا خیر؟ (یعنی استفاده از تأملات و ملاحظات خود درباره موضوع احتمال و استقراء). برای پاسخ به این سؤال ما نیاز داریم براهین خاص هر دو فیلسوف را با دقت بررسی کنیم و شباهت‌های موجود را برای خواننده نمایان سازیم.

ب) رگ‌های باتلری بحث دیوید هیوم از احتمال و استقراء

در ابتدای بحث خود اشاره کردیم که هدف اصلی باتلر در *قیاس دین* نشان دادن این امر است که تعالیم دین وحیانی و به‌ویژه آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال، بسیار سازگار با تعالیم دین طبیعی است. باتلر هم‌چنین ادعا می‌کند که تجربه ما از حکومت اخلاقی خدا در این عالم نشان از این دارد که در وضعیت آتی به احتمال قوی ما به همان طریقی که معمولاً دین وحیانی تعلیم می‌دهد پاسخ‌گوی اعمال خود باشیم. یعنی، حکومت اخلاقی خدا به‌عنوان راهنمایی به ما می‌گوید که چه چیزی در عالم بعدی؛ یعنی عالمی که ما هیچ تجربه‌ای از آن نداریم، به‌طور منطقی در انتظار ما است.

باتلر *قیاس دین* را با بیان این نکته آغاز می‌کند که برای مبرهن‌ساختن یک اثبات عملی واقعاً قطعی و یقینی درباره آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال به‌جای این که به استدلال برهانی تکیه کند به احتمال و استدلال احتمالی تکیه خواهد کرد. مقدمه *قیاس دین* عمدتاً به توصیف روش استدلال احتمالی که باتلر بر آن تکیه کرده است اختصاص یافته است. باتلر بیان می‌کند که برای موجودات آدمی احتمال راهنمای بسیار خوب زندگی است - عبارتی که دیوید هیوم هم در چندین نقل‌قول مختلف خود در ارتباط با موضوع استقراء بیان می‌کند. بنابر گفته باتلر برای تعیین آن چه در آینده انتظار داریم باید بر تجربیات گذشته خود تکیه کنیم؛ چرا که

¹. of the personal identity

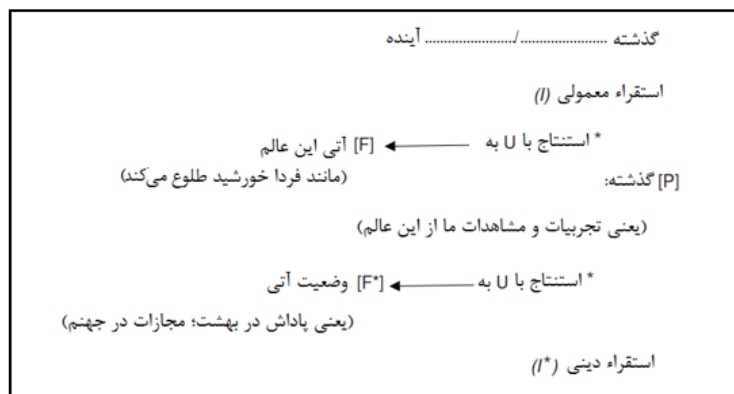
هنگامی که چیزی را احتمالاً درست می‌پنداریم فرض می‌کنیم که رویدادی اتفاق افتاده و یا این که اتفاق خواهد افتاد و این امر خود نتیجه توجه ذهن است به شباهت آن رویداد به رویداد دیگری که ما قبلاً دیده‌ایم که در گذشته به وقوع پیوسته است. او هم چنین بیان می‌کند که این روش کلی استدلال‌گری بسیار طبیعی، منصفانه و قطعی است. بنابراین، مطابق با گفته‌های باتلر یکی از حقایق انکارناپذیر زندگی آدمی این است که ما برای اهداف عملی روزمره خود به استدلال احتمالی تکیه می‌کنیم و در اعتبار و اهمیت کلی این شکل از استدلال تردیدی به خرج نمی‌دهیم (باتلر، ۱۸۴۹: ۴-۱، ۲۸۸).

زمانی که صحبت از به‌کارگیری این روش استدلال برای حمایت و پشتیبانی از ادعاهای دین مسیحی به میان می‌آید، باتلر روشن می‌سازد که:

«این امر یک فرض بنیادین است که همه استدلال‌های احتمالی بر آن تکیه دارند: ما باید فرض کنیم که تمام امور، از همه نظر، همان‌طور که تجربه می‌کنیم ادامه خواهند یافت ... به عبارت دیگر، فرض بر این است که چرخه امور تا حدی با گذشته، حال، و آینده، مرتبط است و بی‌نهایت نامعقول خواهد بود فرض این که چرخه طبیعت باتوجه به نظم و قاعده‌هایی که مشاهده می‌کنیم، ناپیوسته باشد. اگر این گونه بود، پس، به‌طور واضح، هیچ گونه مبنای قابل اعتماد و عقلانی‌ای برای انتظاراتی که براساس تجربه و همانندی ایجاد می‌کنیم وجود نخواهد داشت» (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۳۶).

از نقل قول فوق پیداست که روش استدلال باتلر در کتاب *قیاس دین در واقع* بر همان اصولی تکیه دارد که ما در زندگی روزمره خود به کار می‌گیریم، مثلاً وقتی که می‌پرسیم آیا غذایی که می‌خوریم زندگی ما را حفظ خواهد کرد؟ و یا این که آیا فردا خورشید طلوع خواهد کرد؟ (باتلر، ۱۸۴۹: ۲، ۴)؛ اما سؤال این است که آیا می‌توان درباره رویدادهای وضعیت آتی این چنین استدلال کرد، باتوجه به این که ما در این جا با دو آتی کاملاً متفاوت روبرو هستیم؛ یعنی آتی مشاهده‌شده این عالم و آتی مشاهده‌نشده عالم بعدی؟. به عبارت بهتر و دقیق‌تر، استدلال استقرایی معمولی که مربوط به آتی (F) است که با چرخه امور در این عالم پیوسته در نظر گرفته می‌شود (به‌عنوان مثال طلوع خورشید فردا) و استدلال استقرایی دینی که باید فرض کند که وضعیت آتی (F^*) نیز با تجربه ما در این جهان پیوسته است (P). یعنی، چرخه عادی طبیعت همان‌طور که ما آن را مشاهده می‌کنیم فرض می‌شود که راهنمای قابل اعتمادی باشد که انتظارات خود درباره زندگی آتی در وضعیت آتی را براساس آن قرار دهیم. این امر در واقع دومین اصل روش باتلر در کتاب *قیاس دین* است که اصلی بسیار ضروری و حیاتی می‌باشد (پنل هوم، ۱۹۸۵: ۹۶). تمامی این تضادها در شکل زیر برای خواننده قابل رؤیت است.

تضاد بین استدلال استقرایی معمولی و استدلال استقرایی دین



مطابق با الگوی باتلر، در استقراء معمولی (I)، ما از P تا F براساس فرض U که F یک‌نواخت یا پیوسته با P است استنباط می‌کنیم. در استقراء دینی (I^*)، ما از P تا F^* براساس فرض (U^*) که F^* یک‌نواخت یا پیوسته با P است استنباط می‌کنیم. محور اصلی کل خط برهانی باتلر در کتاب *قیاس دین* این فرض کلی است که الگوهای استدلالی I و I^* به یک میزان معتبر و قابل اعتماد هستند و اگر U یک اصل قابل قبول استدلال باشد، پس بنابراین، U^* نیز چنین است. فرض کنید I یک الگوی

استدلالی قابل اعتماد است - راهنمای زندگی - ما هیچ دلیلی برای تردید در I^* نداریم زمانی که I^* انتظارات دربارهٔ سعادت و شقاوت ما در F^* را شکل می‌دهد.

در مورد هر دوی استقراء دینی و معمولی ما قاعده‌ها یا الگوهای خاصی را مشاهده می‌کنیم که این الگوها ما را قادر می‌سازند تا باورهایی را درباب آتی مشاهده‌شده و آتی مشاهده‌نشده؛ یعنی (F/F^*) ایجاد کنیم. به‌عنوان مثال، وقتی متوجه می‌شویم که x و y به‌طور منظم باهم تجربه می‌شوند (به‌عنوان مثال آمدن روز بعد از شب) پس ما انتظاری را بر این اساس درباب آن چه در آتی اتفاق خواهد افتاد تشکیل می‌دهیم. وقتی تجربهٔ رویدادی از نوع x را داریم، معقول است که انتظار داشته باشیم رویدادی از نوع y به دنبال آن خواهد آمد. در کتاب *قیاس دین*، باتلر از این روش استدلال استفاده می‌کند تا نشان دهد که چیز باورنکردنی یا ناممکنی در تعالیم دین و حیانی باتوجه به آموزهٔ ثواب و عقاب آتی اعمال وجود ندارد. از آن‌جا که خدا باور می‌پذیرد که خدایی وجود دارد که خالق و حاکم اخلاقی این عالم است، نتیجه می‌شود که اگر بتوان نشان داد که کل طرح مسیحی با الگوها و تمهیدات اموری که ما در حال حاضر در این عالم مشاهده می‌کنیم؛ یعنی در P ، شباهت دارد، پس هیچ دلیلی برای تردید به طرح بزرگ‌تری از اموری که توسط دین و حیانی به ما پیشنهاد می‌شود وجود ندارد. در واقع ما باید انتظار داشته باشیم که این امور پیشنهادی واقعیت داشته باشد (باتلر، ۱۸۴۹: ۹). باتلر بیان می‌کند که اگر این طرح کوچک از زندگی آدمی متضمن هیچ مشکلی در برابر حکومت اخلاقی خدا نباشد و طرح بسیار بزرگ‌تر اموری که کتاب مقدس به ما می‌گوید با این امر سازگار باشد، پس هیچ تضادی بین آن‌ها یا مشکلاتی برای طرح دوم که ما در طرح نخست نیافتیم وجود ندارد (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۴۲-۱۳۵، ۲۷۸).

شباهت‌هایی که باتلر به آن‌ها تکیه می‌کند نسبتاً ساده هستند (پنل هوم، ۱۹۸۵: بخش ۴). در مرحلهٔ نخست، او استدلال می‌کند که هیچ مبنایی در تجربه وجود ندارد که فرض کنیم مرگ جسمانی بر نابودی عامل زنده و تمام قوای او دلالت دارد (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۷-۱۶). بالعکس، مرگ ممکن است یک شخص را از نظر ما دور کند، اما این امر نشان نمی‌دهد که فرد از تمام قوای زندگی خود محروم شده است (باتلر، ۱۸۴۹: ۲۹-۲۸). در چرخهٔ طبیعت ما مشاهده می‌کنیم که:

«تغییرات بسیار شگفت‌انگیز و عظیمی روی می‌دهد، به‌گونه‌ای که زندگی ما در زندگی دیگری جریان می‌یابد و ادراک و عمل به‌صورت دیگری در می‌آید، و بر این مبنا نمونه‌هایی وجود دارد که نشان از آن دارد که طبیعت ما به چه‌صورتی خواهد بود» (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۷).

نقل قول فوق نشان می‌دهد که تغییراتی که در عالم بعدی روی خواهد داد درست شبیه نوعی از تغییراتی است که ما قبلاً در این عالم مشاهده کرده‌ایم، زمانی که می‌بینیم یک جنین بالغ می‌شود و یا یک کرم‌ابریشم تبدیل به یک پروانه می‌شود - بنابراین، هیچ چیز ناممکن و یا نامعتبری دربارهٔ این ادعاها وجود ندارد.

به فرض که زندگی پس از مرگ وجود دارد؛ یعنی زندگی در وضعیت آتی، ممکن است بپرسیم آیا معقول است که انتظار داشته باشیم در آینده به خاطر سلوکمان در این زندگی پاداش خواهیم دید و یا مجازات خواهیم شد؟. باتلر مدعی است که بدهاقت حکومت اخلاقی خدا در این عالم به قیاس نشان می‌دهد که این امر بسیار محتمل است. ما در قانون اساسی این عالم مشاهده می‌کنیم که سعادت و شقاوت به‌طور کلی پی‌آمدهای سلوک خوب یا بد است.

اکنون این امر به‌صورت اخلاقی پذیرفته شده است، ... امری که در ما نگرانی‌ای را در مورد اعمال و رفتارمان در آینده ایجاد می‌کند. ... سعادت و نیک‌بختی هر کس در وضعیت آتی مطابق با اعمال و رفتار خود شخص خواهد بود (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۳۹). رابطهٔ ما با وضعیت آتی در این زندگی درست شبیه رابطه‌ای است که دورهٔ بزرگ‌سالی نسبت به دوران کودکی و نوجوانی دارد. در واقع این زندگی آمادگی‌ای است برای زندگی بعدی و درست هم‌چون مکتبی است که برای بهبود و پیشرفت اخلاقی ما طراحی شده است. سعادت یا شقاوت ما در وضعیت آتی دقیقاً به این امر بستگی دارد که ما چگونه از مجال‌هایی که در این زندگی به ما داده می‌شود استفاده کنیم، دقیقاً به همان روشی که انتخاب‌ها و تصمیمات کودک در مراحل بعدی زندگی‌اش بر سعادت و یا شقاوت همان کودک در دورهٔ بزرگ‌سالی‌اش تأثیر می‌گذارد (باتلر، ۱۸۴۹: ۱۴۰). پس، بنابر بیانات باتلر وضعیت آتی پاداش‌ها و مجازات‌ها وضعیتی است که دلایل بسیاری بر وجود آن وجود دارد، البته اگر که آن را در شباهت با قانون اساسی کنونی این عالم، البته به‌طوری که مشاهده و تجربه می‌کنیم، بررسی نماییم.

هیوم در خلاصه‌ای از رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی^۱ کار خود را با بیان این نکته آغاز می‌کند که:

¹. An Abstract of A Treatise of Human Nature

« نقص نظام‌های منطقی متداول، [این است] که زمانی که کارگری‌ها و عمل‌کردهای فهم در شکل‌گیری اثبات‌ها را توضیح می‌دهند بسیار پُرگویی می‌کنند، اما هنگامی که مربوط به احتمالات، و سایر معیارهای شواهدی هستند که زندگی و کُنش آدمی کاملاً بر آن‌ها متکی است، و حتی در نظروزی‌های فلسفی که راهنمای ما هستند بسیار لُب‌گویی می‌کنند» (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۴۸).

دیوید هیوم در ادامه بیان می‌کند که این نقص در فیلسوفانی چون لاک^۱ و مالبرانش^۲ بسیار ملموس است و این که او قصد دارد تا درمانی برای این نقص تدارک ببیند (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۴۷-۶۴۶). اگرچه هیوم در این زمینه از باتلر نامی به میان نمی‌آورد، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد باتلر از جمله متفکرانی است که هیوم در این زمینه نام او را در ذهن داشته است؛ زیرا هیوم خود از این عبارت که «احتمال راهنمای زندگی است» هم در این نقل‌قول و هم در نقل‌قول بعدی خلاصه استفاده می‌کند (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۵۲). این عبارت مستقیماً از مقدمه کتاب *قیاس دین* باتلر آمده است (باتلر، ۱۸۴۹: ۳، ۱۳۹).

اظهارات هیوم در خلاصه‌ای از رساله‌ای درباره طبیعت آدمی نشان می‌دهد که درمانی که او قصد تدارکش را دارد تهیه‌تبیینی از بنیان‌های استدلال احتمالی است. در واقع دیوید هیوم در جست‌وجوی خود در بنیان‌های احتمال قصد دارد چیزی را تهیه کند که باتلر در مقدمه *قیاس دین* خود به‌طور صریح آن را تصدیق می‌کند اما درمانی برای آن تدارک نمی‌بیند. در این کتاب خود باتلر بیان می‌کند که:

«طرح من کاوش بیش‌تر درباب ماهیت، بنیان، و معیار احتمال نیست ...، این [امر] بر عهده منطقی است؛ مسئله‌ای که هنوز هم به‌طور کامل مورد بررسی و تفحص قرار نگرفته است» (باتلر، ۱۸۴۹: ۴).

علی‌رغم این شکاف، چنان که پیش از این نیز اشاره کردیم، باتلر روشن می‌سازد که هنوز هم این روش کلی استدلال‌گری بسیار طبیعی، منصفانه و قطعی است؛ چرا که هیچ‌کس درباره این که فردا خورشید طلوع خواهد کرد تردیدی ندارد (باتلر، ۱۸۴۹: ۴). هیوم در کتاب اول رساله، *کاوش نخست و نامه‌ای از یک انسان شریف به دوست خود در ادینبورگ*^۳ اشاره می‌کند که با بیان جوزف باتلر موافق است که کسی در عمل تردیدی ندارد که فردا خورشید طلوع خواهد کرد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۲۴؛ ۲۰۰۰: ۲۶-۲۵؛ ۱۹۶۷: ۳۲).

با این حال، این مسئله‌ای نیست که هیوم را دل‌نگران کند. موضوعی که هیوم مطرح می‌کند و باتلر صراحتاً آن را کنار می‌گذارد، پرسش درخصوص بنیان استدلال احتمالی است. هیوم زمانی که این موضوع را مطرح می‌کرد می‌دانست که باتلر اصل یک‌نواختی طبیعت را به‌عنوان پایه همه استدلالات خود درخصوص وجود احتمالی وضعیت آتی پادشاه‌ها و مجازات‌ها عنوان کرده است. حال خواننده ممکن است جوایب موضوع دیوید هیوم درباب این مسئله باشد. مؤلف قسمت پیش‌رو را به تبیین این مسئله اختصاص داده است.

ج) موضع دیوید هیوم درباب بنیان استدلال احتمالی و تبیین ارتباط دیدگاه‌های این فیلسوف درباب مسئله استقراء با مسئله باور به وضعیت آتی و احتمال وجود عالم پس از مرگ و تبیین اهمیت غیردینی این دیدگاه‌ها برای دین طبیعی

بحث دیوید هیوم از استدلال احتمالی شامل دو مرحله مهم از برهان است. مرحله نخست که مرحله‌ای سلبی است، تردیدهای شکاکانه دیوید هیوم درباب عقل را که به‌عنوان بنیان استنباط استقرایی در نظر گرفته می‌شود ارائه می‌دهد، و مرحله دوم تبیین ایجابی طبیعت‌گرایانه هیوم از این بنیان را ارائه می‌دهد. مسئله استقراء همان‌طور که هیوم در قسمت ششم بخش سوم کتاب اول رساله مطرح می‌کند، سنگ بنای اولین مرحله از این برهان دو مرحله‌ای است. مطابق با گفته باتلر تمام استدلالات استقرایی بر این فرض استوار بود که چرخه طبیعت یک‌نواخت است؛ یعنی در U یا U^* . براساس این تبیین، استنباط‌هایی که ما انجام می‌دهیم ما را متعهد به فرآیند استدلال می‌کنند که به موجب آن ما بر اصل یک‌نواختی به‌عنوان واسطه یا گام تکیه می‌کنیم تا به باورهایی در مورد آن چه در آتی انتظار داریم دست یابیم؛ یعنی از P تا F یا F^* . به بیان بهتر و دقیق‌تر، نخست این که، ما دیده‌ایم که مثلاً به دنبال رویدادهای x گذشته همیشه رویدادهای y آمده‌اند. دوم این که، آتی (F / F^*) شبیه گذشته (P) خواهد بود. سوم

¹. Locke

². Malebranche

³. A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh

این که، اگر رویداد x وجود داشته باشد، پس رویداد y به دنبال آن خواهد آمد. (از یک به دو). چهارم این که، رویداد x وجود دارد. پنجم این که، بنابراین رویداد y در آتی وجود خواهد داشت.

فرض دوم اصل یک‌نواختی (U / U^*) را به بار می‌آورد. در مورد استنتاج استقرایی معمولی، ما دل‌نگران رویدادهایی هستیم که در آتی در این عالم روی خواهند داد (به‌عنوان مثال $y =$ خورشید فردا طلوع می‌کند). در مورد استنتاج استقرایی دینی، ما دل‌نگران رویدادهایی هستیم که در آتی در وضعیت آتی روی خواهند داد (به‌عنوان مثال $y =$ مجازات در جهنم برای گناهانمان). همان‌طور که ذکر کردیم، باتلر فرض دوم را؛ یعنی اصل یک‌نواختی را برای ارجاع به U و U^* بدون این که تفاوتی بین این دو قائل شود در نظر می‌گیرد. مطابق با این تبیین تمامی باورها و انتظارات ما در خصوص آتی، براساس تجربیات گذشته، به فرض دوم بستگی دارد، در غیر این صورت استدلال ما ناموجه است. یعنی، براساس تبیین باتلر اصل یک‌نواختی به‌عنوان پُلی در استدلال ما به کار می‌رود و به ما این امکان را می‌دهد تا در مورد آن چه تجربه نکرده‌ایم براساس آن چه تجربه کرده‌ایم نتیجه‌گیری کنیم. این اصل به‌عنوان پیوند مورد نیاز در تمام زنجیره‌های استدلال احتمالی ارائه می‌شود، چه ما به استقراء معمولی توجه داشته باشیم و چه به استقراء دینی توجه داشته باشیم. باتلر معتقد است که بدون این پُل هیچ باور مرتبطی در ما ایجاد نخواهد شد و این که ما قادر نخواهیم بود طریقمان را استدلال کنیم. برهان شکاکانه هیوم نشان می‌دهد که این پُل نمی‌تواند از پس وظیفه‌ای که باتلر بر دوش آن نهاده برآید.

هیوم مدعی است که این گزاره؛ یعنی گزاره چرخه طبیعت همواره به‌طور یک‌نواخت عمل می‌کند، بر پایه هیچ برهانی بنا نشده است. او اذعان می‌دارد که هر برهانی که از این فرض حمایت و پشتیبانی کند باید خود یا برهانی باشد و یا احتمالی باشد. بدیهی است که هیچ استدلال برهانی‌ای برای حمایت از این گزاره وجود ندارند؛ زیرا ما دست‌کم می‌توانیم تغییری را در چرخه طبیعت تصور کنیم و این امر به‌نحو بسنده اثبات می‌کند که چنان تغییری مطلقاً ناممکن نیست (هیوم، ۲۰۰۰: ۳۵؛ ۱۹۷۸: ۸۹). حال اگر ما تنها به یک برهان احتمالی تکیه می‌کنیم تا نشان دهیم که شباهتی میان آن قسم از متعلقاتی که تجربه‌ای از آن‌ها داشته‌ایم و آن دسته از متعلقاتی که تجربه‌ای از آن‌ها نداشته‌ایم وجود دارد، پس این برهان باید خود براساس تجربه باشد. با این حال، مشکل این‌جاست که تمام استدلال‌گری‌هایی از این سنخ خود مبتنی بر فرض وجود شباهت میان آن قسم از متعلقاتی است که تجربه‌ای از آن‌ها داشته‌ایم و آن دسته از متعلقاتی که تجربه‌ای از آن‌ها نداشته‌ایم و به همین دلیل این پیش‌فرض نمی‌تواند از احتمال نشأت بگیرد (هیوم، ۱۹۷۸: ۹۰). هیوم در خلاصه و کاوش به این نکته بازمی‌گردد:

«نه، من فراتر خواهیم رفت، و ادعا می‌کنم که [آدمی] نتوانست با هیچ استدلال احتمالی ثابت کند که آینده باید مطابق گذشته باشد. تمامی استدلال‌های احتمالی بر این فرض استوارند، که این انطباق بین آینده و گذشته وجود دارد، و بنابراین هرگز نمی‌تواند آن را اثبات کند. این انطباق یک امر واقع است، و اگر بتواند ثابت شود، هیچ اثباتی جز از طریق تجربه را نمی‌پذیرد. اما تجربه ما در گذشته می‌تواند اثبات چیزی برای آینده باشد، اما با فرض این که شباهتی بین آن‌ها وجود دارد. بنابراین این نکته‌ای است که نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه اثباتی را بپذیرد، و ما آن را بدون اثباتی قطعی و مسلم می‌دانیم» (هیوم، ۲۰۰۰: ۳۸-۳۵؛ ۱۹۳۸: ۶۵۲-۶۵۱).

بنابر گفته دیوید هیوم اگرچه این یک راه بسیار آسان برای ما است که بیاندیشیم که آینده در راستای گذشته خواهد بود، اما ذهن قادر نخواهد بود تا به ابد همین‌طور ادامه دهد (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۵۲). اگر عقل بنیان انتظارات ما بود ما نمی‌توانستیم هیچ باوری و یا هیچ انتظاری درباره چرخه رویدادهای آتی تشکیل دهیم.

حال مخاطب ممکن است بپرسد که برهان شکاکانه دیوید هیوم در خصوص این فرض که چرخه طبیعت هم‌واره به‌طور یک‌نواخت عمل می‌کند چه ارتباطی با برهان باتلر در کتاب *قیاس دین* دارد؟ در پاسخ باید بگوییم که مطابق با گفته باتلر با توجه به علاقه‌ای که ما به بررسی مسئله سعادت و شقاوتمان در وضعیت آتی داریم و نیز انتظاراتی که در خصوص زندگی‌مان در وضعیت آتی داریم، ما خود را به اصطلاح، در میانه یک طرح می‌یابیم، به این ترتیب ما باید آن‌چه را که خارج از منظر ماست به‌هم‌راه آن‌چه که در درونش وجود دارد قضاوت کنیم (باتلر، ۱۸۹۴: ۱۳۶). در واقع، نقد هیوم در خصوص اصل یک‌نواختی طبیعت آسیب‌پذیری خاصی را که این نحوه برهان‌سازی دارد نشان می‌دهد. یعنی، تحلیل هیوم ضعف مضاعفی را در باب برهین استقرایی دینی در خصوص وضعیت آتی مطرح می‌کند. همان‌طور که اشاره کردیم، باتلر نیاز دارد تا یک برهان نه‌تنها برای U بلکه برای U^* نیز ارائه دهد. زمانی که باتلر می‌گوید آینده باید با گذشته سازگار باشد، آن‌چه او در ذهن دارد این است که زندگی در وضعیت آتی باید

نسبتاً مشابه با زندگی ما در این عالم باشد، البته همان طور که ما آن را تجربه می‌کنیم، در غیر این صورت تجربه ما در این زندگی نمی‌تواند به‌عنوان راهنمایی برای زندگی ما در وضعیت آتی به کار رود. بنابراین، مشکل اصلی موجود در این جا ارائه کردن تعدادی برهان در حمایت از این ادعا می‌باشد. چالش شکاکانه هیوم نشان می‌دهد که ما نه تنها قادر نیستیم هیچ‌گونه بنیان عقلانی در حمایت از این ادعا ارائه دهیم، بلکه حتی نمی‌توانیم برهانی برای حمایت از ادعای پیش‌پافتاده‌تری ارائه دهیم که آتی در این زندگی شبیه گذشته خواهد بود (به‌عنوان مثال در مورد استنباط‌های استقرایی معمولی در مورد طلوع خورشید). بنابراین، به‌خودی خود انتقاد شکاکانه دیوید هیوم درخصوص این فرض ما که آتی شبیه گذشته خواهد بود توجه جدی‌ای را به آسیب‌پذیری خاص برهین استقرایی دینی از سنخی که باتلر پیش می‌برد جلب می‌کند.

حال اگر چنین است، خواننده ممکن است بپرسد که پس چرا دیوید هیوم شک‌گرایی خود را مستقیماً علیه U^* ، بدون به چالش کشیدن U ، هدف قرار نداد. در پاسخ به این امر هم‌صدا با مفسرانی هم‌چون جان پسر^۱، کمپ‌اسمیت^۲ و پُل راسل^۳ ما نیز باید بگوییم که مطمئناً بهتر بود که دیوید هیوم بدین طریق عمل کند، اگر که هدف خاص او بی‌اعتبار کردن استقراء دینی باشد و نه تردیدهای شکاکانه درباره تمامی استقراءها. حال مخاطب ممکن است بگوید که گفته‌های شما درست، اما ما می‌بینیم که حمله شکاکانه دیوید هیوم به اصل یک‌نواختی طبیعت دارد به نتایج شکاکانه‌ای می‌رسد که این نتایج برای اهداف غیردینی محدود از نوعی که شما هم‌اکنون شرحش را دادید بسیار و بسیار گسترده است. به‌عبارتی بهتر و دقیق‌تر، برهان شکاکانه دیوید هیوم درنهایت امر به این نتیجه منتهی می‌شود که هیچ یک از استدلال‌های احتمالی ما قابل توجیه نیستند. از آن جایی که اصلاً استدلال استقراء دینی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، این تنها یک نمونه از این مشکل شکاکانه کلی است. یعنی، فرض کنید که U فاقد هرگونه توجیه عقلانی است، در این صورت هیچ‌گونه پایه‌ای برای استدلال از P تا F یا F^* وجود ندارد. شک‌گرایی دیوید هیوم حاکی از این امر است که تمام استنباط‌هایی از این سنخ بی‌اساس و بدون بنیانی در عقل هستند. بر این اساس، می‌بینیم که موضع نهایی دیوید هیوم درباب موضوع استقراء می‌تواند نوعی شک‌گرایی افراطی باشد، موضعی که ما را از تلاش برای استدلال براساس تجربه و مشاهده ناامید می‌کند (هیوم، ۱۹۷۸: ۲۶۹-۲۶۸).

در پاسخ به این خط استدلال باید بگوییم که عادلانه نیست که مخاطب تمام توجه خود را صرف مرحله نخست برهان دیوید هیوم از استدلال احتمالی کند. این درست است که اگر هیوم قصد بی‌اعتبار کردن آموزه وضعیت آتی و بی‌اعتبار کردن دفاع باتلر از آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال را می‌داشت باید با تمایز قائل شدن بین استقراء معمولی و استقراء دینی می‌بایست نشان می‌داد که دومین نوع استقراء؛ یعنی استقراء دینی آسیب‌پذیر است، در حالی که اولین نوع استقراء؛ یعنی استقراء معمولی این‌گونه نیست. و این درست است که برهین شکاکانه دیوید هیوم درخصوص اصل یک‌نواختی طبیعت برای تحقق این هدف به کار نمی‌رود. اما نباید مرحله دوم برهان دیوید هیوم را از خاطر ببریم؛ چرا که مرحله دوم برهان؛ یعنی مرحله طبیعت‌گرایانه، است که این عمل کرد را انجام می‌دهد.

بنابر تبیین جای‌گزین ما، در واقع ایراد اصلی تفسیر فوق این است که از تبیین فیلسوفان طبیعت‌گرایی چون کمپ‌اسمیت درباره مبانی طبیعی استدلال احتمالی در کارگری‌ها و عمل‌کردهای تخیل در فلسفه دیوید هیوم چشم‌پوشی می‌کند. درست است که هیوم به این نتیجه منفی می‌رسد که عقل نمی‌تواند بنیان استنباط‌های ما براساس تجربه باشد، اما این ادعا که هیوم ما را درست در این نقطه رها می‌کند ادعای درستی نیست؛ چرا که ما می‌بینیم که دیوید هیوم در آثار خود به‌طور بسیار واضح قصد دارد تا سازوکارها و مکانیسم‌های مفصلی را توصیف کند که این مکانیسم‌ها ما را قادر می‌سازند تا انواع استنباط‌هایی را که زندگی بشر کاملاً به آن‌ها متکی است را ترسیم کنیم. سازوکارهایی که هیوم به آن‌ها توجه دارد، همان سازوکارهایی هستند که باور را ایجاد می‌کنند و در نتیجه انفعالات ما را به کار می‌گیرند و سلوک ما را هدایت می‌کنند. هیوم معتقد است که ذهن انسان به‌طور طبیعی و به‌صورت اجتناب‌ناپذیری براساس تجربیات گذشته باورهای مربوط به آینده را شکل می‌دهد (به‌عنوان مثال این که خورشید فردا طلوع خواهد کرد) و تا این حد استنباط‌های استقرایی ما مصون از تردیدهای شکاکانه‌ای است که هیوم در مرحله اول از برهان دو مرحله‌ای خود ارائه می‌دهد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۸۳، ۲۷۳-۲۶۹).

1. John Passmore

2. Norman Kemp Smith

3. Paul Russell

عموماً اهل فلسفه با عناصر اساسی توصیف دیوید هیوم از سازوکاری که در استنباط علی وجود دارد آشنا هستند. هیوم اذعان می‌نماید که «این عادت است و نه عقل که راهنمای زندگی است» (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۵۲). هم‌چنین، هیوم معتقد است که باور به وجود هر متعلقی، صرفاً به معنای داشتن ادراک سرزنده از آن است. این همان چیزی است که در مورد احساس می‌یابیم، البته هنگامی که نیرویی را احساس می‌کنیم که بر ذهن تأثیر می‌گذارد (هیوم، ۱۹۷۸: ۶۲۹-۶۲۸؛ ۲۰۰۰: ۵۰-۴۸؛ ۱۹۳۸: ۶۵۴-۶۵۳). باورهای ما در خصوص رویدادهای آتی از طریق عمل‌کرد پیوند تصورات است که ایجاد می‌شود. زمانی که ما تجربه‌ای از انطباق یک متعلق x داریم که به یک متعلق دیگر y معیت و تقدم دارد و متعلقات مشابه xS و yS به‌طور منظم به این طریق می‌پیوندند پس متوجه می‌شویم که براساس ظاهر یکی، ذهن به‌طور طبیعی به سمت تصور زنده دیگری حرکت می‌کند (هیوم، ۱۹۷۸: ۹۹-۹۸). در واقع این پیوند تصورات است که باورهای ما درباره رویدادهای آتی را ممکن می‌سازد. هیوم معتقد است که این امر در واقع ویژگی‌های تخیل آدمی است و نه هیچ‌گونه فرایند استدلال‌گری که ذهن را قادر می‌سازد تا تجربیات ما در گذشته را به آتی بسط دهد (هیوم، ۱۹۳۸: ۶۵۴). بدون این کارگری‌ها و عمل‌کردهای طبیعی ذهن آدمی؛ یعنی تأثیرات عادت، هیچ باوری درباره رویدادهای آتی در ما ایجاد نخواهد شد (هیوم، ۱۹۷۸: ۸۷).

«... فقط از مجرای تجربه است که می‌توانیم وجود یک متعلق را از وجود متعلق دیگر استنباط کنیم. طبیعت تجربه همین است. ما وجود مصادیق و افراد فراوانی از یک گونه از متعلق‌ها را به‌یاد می‌آوریم؛ و نیز به‌یاد می‌آوریم که افراد گونه دیگر متعلق‌ها هم‌واره ملازم آن‌ها بوده‌اند و نسبت به گونه نخست در یک ترتیب منظمی از معیت و توالی وجود داشتند...» (هیوم، ۱۹۷۸: ۸۷).

از سویی دیگر، دیوید هیوم خود تمایزاتی را در رساله آورده است که به‌وضوح حاکی از این امر هستند که او خود باور ندارد که تمام استنباط‌های استقرایی ما غیرقابل توجیه باشند. به‌عنوان مثال، هیوم خاطر نشان می‌کند که فیلسوفان احتمال غیرفلسفی را از استدلال متکی بر احتمال شانس و علل متمایز می‌کنند. بنابر گفته هیوم اشکال احتمالی دوم در حکم بنیادهای عقلانی باور و عقیده پذیرفته شده‌اند، در حالی که اشکال نخست چندان خوش اقبال نبودند که از سوی فلاسفه مهر تأیید دریافت کنند (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۴۳). در مورد احتمال غیرفلسفی، کارگری‌ها و عمل‌کردهای تخیل بر باورهایی تأثیر می‌گذارند که ما نمی‌توانیم به‌طور تاملی آن‌ها را تأیید کنیم. هیوم چندین نمونه از این سنخ را توصیف می‌کند، اما مهم‌ترین آن‌ها مواردی است که ما نتوانسته‌ایم اوضاع و احوال تصادفی را از علل کارآمد متمایز سازیم (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۴۹). برای درمان این مشکل هیوم پیشنهاد می‌کند که ما باید به برخی قواعد کلی بپردازیم، قواعدی که باید به‌واسطه آن‌ها داورهای خود درباره علیت را تنظیم کنیم (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۴۹). هیوم یک بخش کامل از رساله را؛ یعنی قسمت پانزدهم بخش سوم کتاب اول را، به شرح و بحث در مورد این قوانین که ما را قادر می‌سازند علت واقعی یک معلول را شناسایی کنیم اختصاص می‌دهد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۷۳). بنابراین، مطابق با گفته دیوید هیوم منطقی برای استنباط‌های استقرایی که ما به‌طور طبیعی انجام می‌دهیم وجود دارد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۷۵).

دیوید هیوم در بحث خود از اشکال فلسفی احتمال در قسمت‌های یازدهم و دوازدهم بخش سوم کتاب اول رساله؛ یعنی احتمال شانس و علل، خاطر نشان می‌کند که اگرچه باورهای به‌بار آمده در این اوضاع و احوال به‌عنوان باورهای عقلانی پذیرفته شده‌اند، با این وجود، تمایز مهمی وجود دارد که ما با توجه به درجه‌ای از بدهاقتی که وجود دارد در نظر می‌گیریم و تأثیر متناظر این امر به میزان شک و عدم‌یقینی که ما تجربه می‌کنیم بستگی دارد. هیوم مدعی است شاید کسی با گفتن این که خورشید فردا طلوع خواهد کرد و یا این که همه انسان‌ها حتماً می‌میرند، دیوانه تلقی شود، اما روشن است که ما درباره این گونه از واقعیت‌ها بیش از آن چه که تجربه درباره‌اشان به ما ارزانی داشته یقین بیش‌تری نداریم (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۲۴). هیوم استدلال می‌کند که با توجه به باورهای ما، ما باید براساس تجربه دلایل برآمده از احتمالات را تمییز دهیم. هیوم خود بیان می‌کند که:

«[مقصود من] از براهین، استدلال‌هایی‌اند که از رابطه علیت مشتق می‌شوند، و از شک و عدم‌یقین به کلی میرا هستند، و مراد من از احتمال، قرینه‌ای است که هم‌چنان با عدم‌یقین گره خورده است» (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۲۴).

مطابق با این تمایز، همان‌طور که در رساله توضیح داده شده است، هیوم در نامه‌ای از یک انسان شریف به دوست خود در ادینبورگ خاطر نشان می‌کند که اگر شخصی تردید داشته باشد که فردا خورشید طلوع خواهد کرد باید عقل خود را از دست داده باشد (هیوم، ۱۹۶۷: ۲۲). با توجه به استقراء معمولی از این سنخ ما به‌دلیل آزمون‌های متناقض هیچ عدم‌یقینی نداریم. از این تحلیل چنین نتیجه می‌شود که درجات متفاوتی از قرینه اخلاقی وجود دارد، و یک استنباط استقرایی معین ممکن است قوی و یا ضعیف

تلقی شود، وابسته به میزان تجربه‌ای که براساس آن است، که کاملاً پایدار و همگن است، و یا مشمول آزمون‌های متناقضی است که باوری ناقص به‌بار می‌آورد (هیوم، ۲۰۰۰: ۵۷؛ ۱۹۷۸: ۱۳۵-۱۳۲).

ما معتقدیم که اگر ما دیوید هیوم را در این باب به‌عنوان شکاکی رادیکال در نظر بگیریم نقطه شروع این فیلسوف را با مقصد نهایی او خلط کرده و اشتباه خواهیم گرفت. هیوم کار خود را با ذکر این نکته که عقل نمی‌تواند به‌عنوان بنیان استنباط‌های ما براساس تجربه به‌کار رود شروع می‌کند، اما او ادامه می‌دهد تا نشان دهد که بنیان واقعی این استنباط‌ها متکی به اصول پیوندی است که انتقال میان تصورات ما را تسهیل می‌کنند و شرایط باور را که زندگی آدمی کاملاً به آن بستگی دارد ایجاد می‌کنند. بنابراین، دل‌نگرانی هیوم این نیست که نشان دهد که تمامی استدلال‌های احتمالی فاقد هرگونه توجیه عقلانی هستند، بلکه این فیلسوف نشان می‌دهد که این شکل از استدلال‌گری وابسته به فعالیت و کارگری‌ها و عمل‌کردهای تخیل است، به‌ویژه زمانی که می‌گوید این عادت است و نه عقل که بنیان استنباط‌هایی است که ما انجام می‌دهیم و این که به‌عنوان راهنمای عالی ما در زندگی به‌کار می‌رود. تمایزی که بین باورهای استقرایی معقول و نامعقول قائل می‌شویم این است که خود بر بنیان‌های طبیعی عادت متکی است. پس می‌بینیم که مقاصد دیوید هیوم در درجه‌ال مقاصد بسیار سازنده و ایجابی هستند که با طرح کلی علم طبیعت آدمی این فیلسوف نیز بسیار سازگار می‌باشند.

حال مخاطب ممکن است پرسد که پس این تبیینی که شما از بنیان‌های استدلال احتمالی دادید چه ارتباطی و نیز چه اهمیتی برای براهین استقرایی دینی از سنخی که باتلر در قیاس تعمیم داده است دارد؟ در پاسخ بهتر است ابتدا به این نکته اشاره کنیم که دیوید هیوم استدلال می‌کند که میان استقراء دینی و استقراء معمولی از نظر شیوه‌ای که این کارگری‌ها و عمل‌کردهای طبیعی بر ذهن تأثیر می‌گذارند و باور به‌بار می‌آورد تفاوت چشم‌گیری وجود دارد و این تفاوت برای ما یک پی‌آمد عملی دارد. هیوم این نکته را در قسمت نهم بخش سوم کتاب اول رساله با جزئیات صریح بسط می‌دهد، درست جایی که درباره تأثیر شباهت و معیت بر باورها بحث می‌کند. او همچنین خاطر نشان می‌کند که نکته سنج و مؤمن از بی‌توجهی توده بشر به وضعیت قریب‌الوقوعشان ابراز تأسف می‌کنند؛ یعنی در وضعیت آتی. هیوم همچنین اذعان می‌دارد که تعدادی از متألهان مشهور اگرایی از تصدیق این امر ندارند که هرچند عوام‌الناس فاقد اصول رسمی بی‌دینی‌اند، با این حال در دل خویش حقیقتاً بی‌دین، و فاقد چیزی هستند شبیه به آن چه می‌توانیم باور به استمرار ابدی نفوس‌اشان بنامیم (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۴-۱۱۳).

«وضعیت آتی چنان از قوه دراکه ما دور است، و تصور ما از نحوه بقای بعد از معدوم‌شدن جسم چنان مبهم و مغشوش است که هر مقدار دلیل و برهان بتراشیم، دلایلی که هرچند فی‌نفسه محکم و استوار باشند، و اهل علم آن‌ها را تصدیق کنند، باز قادر نخواهند بود این ابهام را بزایند و به تصور مذکور وضوح و روشنی اعطا کنند» (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۴-۱۱۳).

دیوید هیوم عنوان می‌کند که ناباوری ما در رابطه با این آموزه حیات آخروی بیش‌تر از فقدان شباهت آن با حیات این‌جهانی ناشی می‌شود (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۴-۱۱۳). این بیان، با بیانات کلی هیوم در قسمت دوازدهم بخش سوم کتاب اول رساله؛ یعنی جایی که او درباره تأثیر متغیر شباهت بر باور بحث می‌کند سازگار است.

«در غیاب درجه‌ای از شباهت و اتحاد، امکان هرگونه استدلالی منتفی است، اما از آن‌جا که این شباهت درجات متفاوت بسیاری را می‌پذیرد، به‌همان نسبت استواری و قطعیت استدلال افزایش یا کاهش می‌یابد. هنگامی که یک آزمون به مواردی تعمیم داده می‌شود که دقیقاً شبیه آن نیستند، نیروی خود را از دست می‌دهد، هرچند بدیهی است مادام که شباهتی برقرار باشد، هم‌چنان می‌تواند در حکم بنیاد احتمال باشد» (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۴۲، ۱۴۷).

دیوید هیوم تمامی این مفاهیم را به موارد خاص براهین مبتنی بر شباهت همان‌طور که مربوط به آموزه وضعیت آتی است اعمال می‌کند. هرگونه استدلال‌گری درخصوص وضعیت آتی از عدم‌شباهت بین این زندگی و زندگی بعدی خواهد برد و این امر باور را به‌تمامی تخریب می‌کند (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۴).

همان‌طور که باور علل کلی‌ای را از سنخی که هیوم توصیف می‌کند را دارد بنابراین، باور تأثیرات خاص خود را نیز دارد. یک موضوع مهم دیگر در قسمت دهم بخش سوم کتاب اول رساله این است که باور برای تأثیر بر اراده و انفعالات لازم است که به‌نوبه خود ممکن است بر سلوک ما تأثیر بگذارد. تصورات محض و یا به قول هیوم توهمات بیهوده هیچ‌گونه تأثیر عملی‌ای بر ما ندارند (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۹). در مورد آموزه ثواب و عقاب آتی اعمال در وضعیت آتی پی‌آمد بسیار واضح است. هیوم معتقد است که از

آن جایی که کسی با حکمی قاطع و درست نتوانسته است فناپذیری نفس را اثبات کند به همین دلیل تصویری که ما توانسته‌ایم از حیات آخرویمان برسازیم تصویری بسیار ضعیف است، بنابراین، این آموزه حاصلی برای ما ندارد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۵-۱۱۴). به‌ویژه، ما پیوسته تحت تأثیر شدید ملاحظات لذایذ و رنج‌ها و نیز پاداش‌ها و مجازات‌های این جهان بیش‌تر از وضعیت آتی هستیم. بنابراین، افرادی که ادعا می‌کنند که به آموزهٔ ثواب و عقاب آتی اعمال باور دارند، تبیین هیوم این ادعا را به‌طور کلی یک ادعای تظاهرآمیز نشان می‌دهد (هیوم، ۱۹۷۸: ۱۱۵).

دیدیم که دیدگاه‌های دیوید هیوم در باب مسئلهٔ استقراء در ارتباط با مسئلهٔ باور به وضعیت آتی هستند. کشف این ارتباط شیوهٔ متفاوتی را برای فهم هر دو جنبهٔ شکاکانه و طبیعت‌گرایانهٔ اندیشهٔ دیوید هیوم و نحوهٔ ارتباط آن‌ها در اختیار ما می‌گذارد. در واقع، چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، در پرتو این کشف ما درمی‌یابیم که براهین شکاکانهٔ دیوید هیوم طراحی شده‌اند تا نشان دهند که عقل نمی‌تواند پایهٔ باورهای ما دربارهٔ رویدادهای آتی باشد؛ چرا که هرگونه روند استدلال‌گری در این باب خود باید بر فرض یک‌نواختی طبیعت متکی باشد، اما هیچ برهانی برای حمایت از این فرض وجود ندارد. بنابراین، ما به توضیحات جای‌گزینی نیاز داریم تا طریقهٔ به‌بار آمدن باورهای ما دربارهٔ آتی را توضیح دهد. مطابق با گفتهٔ هیوم این باورها محصول کارگری‌ها و عمل‌کردهای تخیل آدمی از طریق تأثیرات عادت هستند. به‌وسیلهٔ این روند طبیعی است که تجربهٔ ما از گذشته باورهایی دربارهٔ آینده را به‌بار می‌آورد. با این حال، سؤال مهمی در این‌جا وجود دارد و آن این‌که آیا هر دوی استقراء معمولی و استقراء دینی به‌طور مساوی به‌وسیلهٔ این بنیان‌های طبیعی در عادت به‌کار می‌روند؟ پاسخ هیوم به این سؤال بدون هیچ ابهامی و به‌طور کاملاً صریح منفی است.

هیوم مدعی است که باتوجه به استقراء معمولی، عادت به‌شیوه‌ای مطمئن و مؤثر عمل می‌کند. در واقع، هیوم با باتلر موافق است که از نظر اخلاقی یقینی است که خورشید فردا طلوع خواهد کرد و تجربهٔ ما دلایل این امر را عرضه می‌کند (هیوم، ۲۰۰۰: ۳۶؛ ۱۹۶۷: ۲۲؛ ۱۹۷۸: ۱۲۴). به‌علاوه، میزان اعتقاد ما به رویدادهای آتی از این سنخ معمولی منعکس‌کنندهٔ میزان بادهتی است که از آن حمایت می‌کند و در نتیجه انفعالات و سلوک ما منعکس‌کنندهٔ باورهای ما در عمل است. هیوم هم‌چنین به‌طور صریح مطمئن است که دل‌نگرانی‌های شکاکانه‌ای که درخصوص عدم‌وجود هرگونه برهان برای حمایت از اصل یک‌نواختی طبیعت مطرح کرده است نه این روند طبیعی را مختل می‌کند و نه آن را بی‌اعتبار می‌سازد؛ زیرا این اصول شکاکانه به هیچ نوع استدلال‌گری از طریق این حدوسطی متکی نیستند. روابط طبیعی مشمول برای انتقال سرزندگی به تصورات ما خود به‌اندازهٔ کافی قوی هستند، روابطی که به قول هیوم باور را به‌بار می‌آورد و انفعالات ما را به‌کار می‌گیرند و سلوک ما را راهنمایی می‌کنند. با این حال، در مورد استدلال‌های استقرائی دینی درخصوص وضعیت آتی وضعیت این‌گونه نیست.

در مورد استدلال‌های استقرائی دینی از سنخی که باتلر از آن دفاع می‌کند شباهت‌ها بسیار ضعیف هستند و تصورات مشمول نیز بسیار مبهم می‌باشند. مطابق با تحلیل‌های دیوید هیوم تأثیر بلاواسطهٔ این امر این است که تصورات ما درخصوص وضعیت آتی فاقد هرگونه سرزندگی است که این امر باور ضعیفی را تشکیل می‌دهد و در نتیجه تأثیر کمی بر سلوک ما دارد. این فرآیند کل فرایندی است که در این بخش برای فلسفهٔ دین دیوید هیوم اهمیت دارد؛ یعنی شروع کردن با علل باور (یعنی عادت) و ادامه‌دادن تا تأثیرات باور بر انفعالات و سلوک. هم‌چنین باید بگوییم که این تحلیل‌های انتقادی از اعتبار و اهمیت عملی استدلال‌های استقرائی دینی با اهداف اصلی باتلر در کتاب *قیاس دین* ارتباط دارد. هدف باتلر این بود که براساس تجربیات ما از این دنیا نشان دهد که وضعیت آتی از پاداش‌ها و مجازات‌ها وجود دارد و احتیاط ایجاب می‌کند که ما سلوک خود را در این زندگی باتوجه به انتظارتمان از سعادت و شقاوت در زندگی بعدی هدایت کنیم (باتلر، ۱۸۹۴: ۳، ۱۵۶، ۲۷۹). هیوم اذعان می‌دارد که عمل‌های واقعی ما نشان می‌دهند که تعداد کمی از مردم توسط براهینی از این سنخ به‌طور صادقانه متقاعد شده‌اند. مهم‌تر از این‌ها، این‌که هیوم تبیین مفصلی از سازوکارها و مکانسیم‌های روان‌شناختی به‌بار می‌آورد که باورهای ما درخصوص آتی را ایجاد می‌کنند و این تبیین برای توضیح این‌که چرا استدلال‌های دینی درخصوص آموزهٔ وضعیت آتی برای ترغیب ما یا تأثیر بر سلوک ما شکست می‌خورد به‌کار می‌رود. اهمیت این امر این است که استدلال استقرائی باتلر فاقد تأثیر عملی است. این نتیجه‌گیری دیوید هیوم پایه‌ای‌ترین هدف باتلر در نگارش کتاب *قیاس دین* را به‌کلی مغلوب می‌سازد.

بنابراین مشهود است که هدف بحث دیوید هیوم از استقراء و احتمال، به‌ویژه به‌صورتی که در رساله عرضه شده است، بی-اعتبار کردن استدلال مدافعان ارتدوکسی و به‌ویژه بی‌اعتبار کردن استدلال باتلر درخصوص اهمیت عملی آموزهٔ وضعیت آتی است؛ هدفی که با مقاصد بنیادی‌تر این فیلسوف در سرتاسر آثارش؛ یعنی خصومت با مابعدالطبیعه و اخلاق الهیات مسیحی کاملاً سازگاری

دارد. سؤالی که اکنون باید بررسی کنیم این است که این تفسیر غیردینی از براهین دیوید هیوم درباب احتمال و استقراء، البته به همان صورتی که در رساله عرضه شده است، چه اهمیتی برای بحث این فیلسوف درباب این موضوعات که در کاوش عرضه شده است دارد؟

بسیاری از مفسران معتقدند که رساله ارتباط چندانی با مسائل دینی ندارد و این که کاوش نخست به طور جدی و نظام مند با این موضوعات درگیر است. از این منظر، ما باید انتظار داشته باشیم که نقد هیوم از آموزه وضعیت آتی باتلر به شکلی جسورانه تر و بسط یافته تر در کاوش ظاهر شود (یعنی سازگار با تغییر کلی نگرش هیوم نسبت به مسائل دینی). وقتی نگاهی گذرا به متن کاوش می‌اندازیم، به نظر می‌رسد این ادعا دقیقاً همان چیزی است که به دست خواهیم آورد. با این حال، بررسی دقیق تر نشان می‌دهد که این گونه نیست.

قابل توجه است که بخش ماقبل آخر کاوش با عنوان درباب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آتی^۱ نام گذاری شده است. این بخش در ابتدا توسط دیوید هیوم با عنوان درباب پی آمده‌های عملی دین طبیعی^۲ نام گذاری شده بود (مونسر، ۱۹۷۸: ۶۵۷-۶۵۵). چندین تن از مفسران بیان کرده‌اند که بدیهی است که در این بخش هیوم به طور برجسته قیاس دین باتلر را در ذهن دارد (هاکسلی، ۱۸۹۴: ۱۸۰؛ بیٹی، ۱۹۸۳: ۱۲۰-۱۱۵). با این حال، طنز این است که عنوان‌هایی که برای این بخش به کار می‌برد نسبت به محتوای واقعی بحث وی عنوان‌هایی بسیار گمراه کننده هستند؛ چرا که بنابر گفته مفسرانی هم چون کمپاسمیت «مشیت به سختی مورد ارجاع قرار می‌گیرد و زندگی بعدی تنها مفهوماً لمس می‌شود» (کمپاسمیت، ۱۹۴۷: ۵۱). علاوه بر این، ما می‌بینیم که بیش تر بحث‌های دیوید هیوم در این بخش به برهان نظم اختصاص یافته است که هیوم خود در پی بی‌اعتبار کردن این برهان می‌باشد. باتلر در قیاس استدلال خود را با این فرض شروع می‌کند که برهان نظم کاملاً مستدل و قانع کننده است و او پیش می‌رود تا بر این اساس درباره اهمیت عملی آموزه وضعیت آتی استدلال کند. در بخش یازدهم کاوش، هیوم تلاش می‌کند تا تردیدهایی را در خصوص این فرض باتلر و خدا باوران که ما می‌توانیم عدالت و خیرخواهی خدا را از تجربیات خود در این جهان استنباط کنیم ایجاد نماید (پنل هوم، ۱۹۷۵: ۱۹۳-۱۸۹) و کاملاً مشهود است که این دل‌نگرانی هیوم بسیار متفاوت از توضیح این موضوع است که چرا هرگونه باوری که ما در خصوص وضعیت آتی ایجاد می‌کنیم به ناچار ضعیف است و نمی‌تواند تأثیر عملی چندانی بر سلوک ما داشته باشد. در واقع این برهان به همراه دل‌نگرانی‌های عملی و مبتنی بر آینده اصلاً در متن بخش یازدهم کاوش دیده نمی‌شود. بنابراین طنزآمیز است که بگوییم نه در رساله، بلکه در کاوش است که هیوم براهین خاص خود علیه اهمیت عملی آموزه وضعیت آتی را عرضه می‌دارد. همان طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، انتقادات خاص هیوم از این آموزه در بخش سوم کتاب اول رساله به همراه مجموعه‌ای از براهین دیگر این فیلسوف در پارگراف ششم قسمت پنجم بخش چهارم کتاب اول رساله با انتقاد از براهین متافیزیکی به سود غیرمادی بودن نفس حمایت می‌شود. این بخش‌های رساله از جمله مواردی هستند که هیوم هنگامی که بخش نخست این اثر را از نو در کاوشی در خصوص فهم بشری قرار می‌داد کنار گذاشت (مونسر، ۱۹۸۰: ۶۱۲). بنابراین، باتوجه به همه این استدلال‌ها می‌توان گفت که این کاوش است و نه رساله که سانسور شده است.

با این حال، اشتباه خواهد بود که از این ملاحظات نتیجه بگیریم که بحث دیوید هیوم از احتمال و استقراء در کاوش به تلاش قبلی او برای بی‌اعتبار کردن استدلال باتلر در خصوص اهمیت عملی باور در وضعیت آتی هیچ ارتباطی ندارد. بالعکس، همان طور که اشاره کردیم تعدادی نشانه مشهود در متن کاوش وجود دارد که نشان از علاقه خاص هیوم به استدلال باتلر دارد (این امر در استفاده هیوم از عبارات و مثال‌های اقتباس شده از قیاس دین بسیار مشهود است و ما پیش از این در قسمت دوم از مقاله حاضر بر اکثر این عبارات و مثال‌ها اشاره کردیم). از همه مهم تر این که، برهان شکاکانه در خصوص اصل یک‌نواختی طبیعت به شکل واضح تر در بخش چهارم کاوش عرضه شده است و باز در بخش چهارم ملاحظات طبیعت‌گرایانه هیوم که توصیف کننده تأثیر عادت به عنوان بنیان توانایی ما برای بسط تجربه از گذشته به آینده است نیز ظاهر می‌شود. علاوه بر این موارد، دیوید هیوم در بخش انتهایی کاوش؛ یعنی بخش دوازدهم، از تأملات شکاکانه خود در مورد ضعف‌ها و دامنه ناچیز فهم آدمی استفاده می‌کند تا ما را تشویق کند که کاوش‌ها و تحقیقات خود را به موضوعات زندگی متعارف محدود کنیم و نظرورزی‌های خود در خصوص خاستگاه جهان‌ها و وضعیت طبیعت از ازل تا به ابد را رها سازیم (هیوم، ۲۰۰۰: ۱۶۲). این محدودیت‌های معرفت‌شناختی قطعاً به طرح باتلر در قیاس

1. of a Particular Providence and of a Future State

2. of the Practical Consequences of Natural Religion

دین اعمال شده است. با این وجود، واقعیت این است که هیوم تنها در رساله با جزئیات بیش‌تری توضیح می‌دهد که چرا براهین از سنخ خاصی که باتلر پیش می‌برد قادر به ایجاد هیچ‌گونه اعتقاد و هیچ اثر عملی‌ای نیست. بنابراین می‌بینیم که رساله و کاوش از نظر محتوای غیردینی دو اثر کاملاً متفاوت از هم هستند. البته نه به این دلیل که یکی حاوی مضامین غیردینی است و دیگری نیست. تفاوت‌هایی که در بین این دو اثر دیوید هیوم وجود دارد تنها مربوط به تنوع در براهین غیردینی خاصی است که در این دو اثر عرضه شده و تعمیم یافته است. به‌طور واضح، رساله حاوی بخش‌های اصیلی است که در کاوش وجود ندارد. یکی از این بخش‌های اصیل هم انتقاد دیوید هیوم است از تلاشی که باتلر در کتاب *قیاس دین* برای اثبات عملی آموزه وضعیت آتی ثواب و عقاب اعمال انجام می‌دهد.

نتیجه‌گیری

ما در این مقاله با آشکار ساختن ارتباط بین مسئله استقراء و استدلال احتمالی با مسئله باور به وضعیت آتی در فلسفه دین دیوید هیوم تلاش کرده‌ایم تا تفسیری غیردینی از دیدگاه‌های این فیلسوف در این باب ارائه دهیم.

به نظر مؤلف مخاطب بهتر است درباره این تفسیر به دو نکته توجه کند. اولین نکته این‌که، اگرچه ما استدلال کردیم که شواهدی وجود دارد که باتلر به‌طور ویژه هدف برجسته و آشکار براهین دیوید هیوم در این زمینه است، اما این ادعا، ادعایی ضروری برای تفسیر غیردینی ما نیست. بالعکس، حتی اگر هیوم صفحه‌ای از کتاب *قیاس دین* باتلر را تا قبل از انتشار رساله نخوانده باشد، هنوز هم آشکار است که او به براهینی از این سنخ کلی حمله می‌کند. هم‌چنین، دیوید هیوم خود به‌خوبی آگاه بود که باتلر در ادعای این‌که آموزه وضعیت آتی برای ما هم معتبر است و هم اهمیت عملی زیادی دارد تنها نبود، بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم که باتلر تنها هدف هیوم در این زمینه بوده است. جدا از پاسکال بسیاری از فیلسوفان هم‌عصر هیوم نیز بودند که در محدوده نقد او بر آموزه وضعیت آتی قرار می‌گرفتند، از جمله بسیاری از کسانی که پاسخ‌هایی برای مسیحیت به‌قدمت خلقت متیو تیندال ارائه کرده بودند.

آخرین نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که هیچ قسمتی از تفسیری که ارائه کردیم ادعا نمی‌کند که در رابطه با بحث احتمال و استقراء تنها دل‌نگرانی دیوید هیوم و یا حتی برجسته‌ترین دل‌نگرانی وی آموزه وضعیت آتی است. مخاطب ما باید بداند که اهداف و مقاصد دیوید هیوم در زمینه استدلال احتمالی نه‌تنها متنوع هستند، بلکه در طی مراحل مختلف آثار این فیلسوف نیز تکامل یافته و تغییر کرده‌اند. به‌عنوان مثال، هیوم در کنار انتقاد خود از آموزه وضعیت آتی، تعدادی ملاحظات غیردینی دیگر نیز انجام می‌دهد. این امر شامل تبیین وی در مورد این امر است که چرا مردم تمایل دارند که به گواهی معجزات باور داشته باشند، در حالی که تجربه علیه این ادعاها را می‌گوید. هیوم هم‌چنین در آثار خود باور به شواهد تاریخی را در ارتباط با کتاب‌هایی که در طول زمان به دست ما رسیده است مورد بحث قرار می‌دهد، به‌گونه‌ای که اظهارات وی به‌وضوح به ویژگی‌های غیرقابل اعتماد بودن کتاب مقدس اشاره می‌کند. به‌طور کلی، تمام بحث‌های دیوید هیوم در آثارش با کنایه و طنز غیردینی انجام شده است. احتمالاً علاقه اصلی دیوید هیوم به مسئله احتمال قبل از خواندن اثر باتلر بوده است. به اعتقاد بیش‌تر مفسران نخست دیدگاه‌های لاک در باب این موضوع توجه هیوم را در اوایل به خود جلب کرده بود. بحث لاک در بخش چهارم جستاری درباره فاهمه‌ی بشری^۱ به‌طور چشم‌گیری در رابطه با قابل اعتماد بودن گواهی و باور به معجزات است. بنابراین، کاملاً ممکن است که علاقه اولیه دیوید هیوم به موضوع احتمال نه از یک علاقه غیردینی در رد آموزه وضعیت آتی، بلکه از یک علاقه غیردینی در رد آموزه درخصوص معجزات سرچشمه گرفته باشد. با این حال، نکته‌ای که از منظر تفسیر غیردینی ما از مقاصد دیوید هیوم در باب این موضوع اهمیت دارد، این است که بحث او از استقراء عمیقاً و مستقیماً به ادعایی مربوط می‌شود که بیان می‌دارد که آموزه وضعیت آتی هم به‌خودی‌خود معتبر است و هم اهمیت عملی بالایی برای ما دارد. در این زمینه مقاله حاضر نشان می‌دهد که قصد دیوید هیوم هر چه که بوده باشد، بی‌شک بی‌اعتبار کردن این آموزه دینی برای او بسیار مهم و حیاتی بود.

References

^۱ برای کسب اطلاعات بیشتر در این باب می‌توانید به بخش ۴ صفحات ۶۵۵-۶۹۶: ۸-۱۵ کتاب *An Essay Concerning Human Understanding* جان لاک مراجعه نمایید.

- Beattie, James. (1983). *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*. Edinburgh, 1770. Reprint, New York: Garland.
- Broad, C. D. (1930). *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge.
- Butler, Joseph. (1849). *The Works*. Edited by S. Halifax. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. (1967). *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, edited by E. C. Mossner and J. V. Price. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hume, David. (1967). *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd rev. ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. (1967). *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, reprinted in T.
- Hume, David. (2000). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, edited by T. L. Beauchamp. Oxford: Clarendon.
- Hume, David. (1932). *The Letters of David Hume*, 2 Vols, edited by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press: LET, 1: 24–25, No. 6.
- Huxley, T. H. (1894). *Hume: with Helps to the Study of Berkeley*. London: Macmillan.
- Kemp Smith, Norman. (1947). *Introduction to Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Edinburgh: Thomas Nelson.
- Leland, John. (1978). *A View of the Principal Deistical Writers*. 3 Vols. London, 1757. Reprint, New York: Garland.
- Lucretius. (1951). *On the Nature of the Universe*. Translated by R. E. Latham. Harmondsworth, England: Penguin. (References are to page numbers.)
- Mossner, Ernest C. (1978). The Religion of David Hume. *Journal of the History of Ideas*, 39: 653–663.
- Mossner, Ernest C. (1980). *The Life of David Hume*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Noonan, Harold. (1999). *Hume on Knowledge*. London: Routledge.
- Penelhum, Terence. (1985). *Butler*. London: Routledge.
- Penelhum, Terence. (1975). *Hume*. London: MacMillan.
- Stephen, Leslie. (1962). *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 Vols. 3rd ed. (1902) London: Harcourt, Brace and World.
- Tindal, Matthew. (1978). *Christianity as old as Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*. London, 1730. Reprint, New York: Garland.